

Nenad Hardi Vitorović

TEOLOGIJA POLITIČNEGA AKTA

Pojem *politični akt* se morda sliši sodobno, toda anglikanski teolog Oliver O'Donovan dokazuje, da je bil njegov pomen implicitno prisoten že v predmoderni krščanski tradiciji, ki je politično avtoriteto (oblast) razumele v smislu aktov sodbe (O'Donovan, 2004: 208–209). Pravzaprav skuša pokazati, da je pojem političnega akta tisto, za kar je pri avtoriteti vselej že šlo. O'Donovan se ukvarja predvsem s politično teologijo, ki jo je razvil v knjigi *The Desire of Nations* (1996/1999) in (krščansko) politično etiko, pri čemer v uvodu v *The Ways of Judgement* (2005) – ki je bila mišljena kot politično-etično nadaljevanje prejšnje – opozarja, da je pojma treba jemati z zrnorn soli, saj lahko napeljujeta na napačno razumevanje, da naj bi bil prvi pojem bolj teoretičen, drugi pa bolj praktičen. Dejansko sta obe deli osredinjeni v pojmu političnega akta, katerega edina do paruzije še legitimna oblika naj bi bila »sodba«.

Sicer je O'Donovan idejo političnega akta »našel« pri Paulu Ramseyju, ki je z njegovo pomočjo kritiziral Karla Bartha, predvsem tisto, kar se mu je kazalo kot pripisovanje prevelike avtoritete institucijam (pravni ureditvi) in pa načelom v etiki. Sam je imel izrazito kazuištečen pristop s poudarkom na primarnosti političnega akta, neomejenega z institucijami, kar je značilno tudi za O'Donovana. Pri tem pa neodvisnost političnega akta od institucij še ne pomeni, da institucije niso privilegirane okvir političnih aktov:

»Politična misel je [...] ujeta v značilno vmesni položaj med de jure in de facto: po eni strani je kritična do moralnih sodb, ki niso vpete v dejanske institucije, po drugi pa je kritična do institucij, ki ne

uresničujejo moralnih ciljev, ki so njihova predpostavka.« (O'Donovan 2005: xii.)

V *The Desire of Nations* se O'Donovan posveča razvijanju teološkega poročila o Božji vladavini, da bi iz njega izluščili koncept političnega akta kot bistvo pojmovanja avtoritete (oblasti), za katero meni, da je postala skrajnje nedojemljiva; tako bi vnovič osvojili to, za politično teologijo izgubljeno obzorje.¹ Skratka: kaj oblast sploh pomeni, izvemo, če si ogledamo, kaj pomeni to, da Bog vlada. Naj tu le spotoma omenimo, da O'Donovan s tem poročilom ne prične v prvih poglavjih Geneze, ampak z izvoljenim Izraelom. Spremlja torej politično zgodovino Izraela, in sicer kot normativno.² Povzame jo v štirih trditvah: Božja kraljevska vladavina je 1. izvajanje moči, v *odrešenje* oz. za *zmago* Izraela; 2. izvajanje *sodbe* oz. uveljavljanje *pravičnosti* znotraj Izraela; 3. vzpostavljanje *identitete* ljudstva prek tega, kar mu omogoča kot *posest* (tj. dežela, po izgonu pa ostane še »posest« Zakon (postava). Te tri trditve povzemajo tri momente Božje vladavine (pravzaprav vladavine kot take). Četrta (ki sicer ne vzpostavlja vladavine) se tiče priznavanja Božje oblasti s strani ljudstva, in ta je Izraelovo čaščenje.

Bog je vladal Izraelu prek posrednikov. Posredniki niso Božji predstavniki, saj Boga nihče ne more predstavljati. Njegova avtoriteta

- 1 O'Donovan ugotavlja, da pojem avtoritete postal nevarno sumljiv, tako da skoraj vse politične teologe spravlja vsaj v skrajno zadrego, nekateri pa ga tudi eksplicitno napadajo. Za primer navaja Dorothee Soelle, kiraziskuje »pogoje, ki so potrebni, da avtoriteto spregledamo za to, kar je, jo obvladamo in naposled tudi uničimo« (Soelle v O'Donovan, 1996/1999: 17). Za to »sumničavost« O'Donovan kriví »historično dialektiko«. Slednjo vidi kot nadaljevanje razsvetljenstva, v nizu, ki se je začel z zgodnjenovoveško odvrnitvijo od teocentričnega mišljenja k antropocentričnemu. Čudno je le, da se zelo malo sprašuje po razlogih takšnega idejnega razvoja oziroma po konkretnih, zunajidejnih pogojih za »sumljivost« avtoritete. Ne glede na to pa se s samo ugotovitvijo, da je kategorija avtoritete v krizi, moramo strinjati.
- 2 »Zgodovina Božje vladavine je *razodeta* zgodovina, in sicer zgodovina Izraela. Če naj bo normativna, jo morajo politični teologi obravnavati kot zgodovino, t.j. ne smejo poljubno naropati, kar jim v starozaveznih spisih [...] pride prav za izdelavo njihovega teološkega artefakta. Opravka imajo z razodetjem v podobi sosledja političnih razvojev, pri čemer je vsakega treba pretehtati in interpretirati v luči vsega, kar se je zgodilo prej, in tega, kar sledi.« (O'Donovan, 1996/1999:27)

je, kakor on sam, nevidna. Posredniki so ljudstvu dani zato, da bi mu *sveti* Bog prek njih lahko vladal. Mojzes je kot prvi posrednik še združeval vse tri funkcije, po Mojzesupa so le-te razpršene in diferencirane. Zakonodajna (v močnem smislu, tj. glede Božjega Zakona) ostane vezana zgolj na Mojzesa, ki tako na neki način v Izraelu ostaja vselej neposredno navzoč³ (1996/1999: 52). V zgodnjem obdobju je videti, da je sodnik »edini stalni poveljnik dvanajsternih rodov, ki niso imeli druge skupne ustanove, tako da je tudi skrb za vojaško vodstvo padla na sodnika, kot je razvidno iz pomenljivega primera iz knjige *Sodniki*, ko je bila sodnica ženska« (2005: 3). Paradokсно pa so kralji, čeprav niso bili zakonodajalci v strogem smislu besede, bili na videz bolj podobni Bogu kakor sam Mojzes, ravno kolikor so bili kralji.⁴ Zato so bili v stalni skušnjavi, da bi sebe predstavili kot podobo Boga (1996/1999: 65).

Toda rešitev za obvladovanje te nevarnosti, trdi O'Donovan, ni šla v smeri distribucije moči, tj. ločevanja različnih vej oblasti. Slednja je ostala enotna pri kraljih.⁵ Pač pa je Bog obudil preroke – neodvisen glas pričevanja o Božjem Zakonu, ki je nad kralji. In O'Donovan namigne, da sta tudi na pragu moderne dobe obstajali obe strateški alternativi, kako obvladati grožnjo absolutizma, da pa naj bi se ustavno ločevanje oblasti uveljavilo v času, ko je bilo »zaupanje v učinkovitost avtoritete skupne družbene, posesti moralnega načela šibko« (ibid.).

Tu zaznamo O'Donovanovo prepričanje, da sodobna demokratična pravna država (*liberal democracy* oz. *freiheitlicher Rechtsstaat*) bistva avtoritete ne uteleša ravno najboljše. Res pa je, da O'Donovan v nadaljevanju ne poudarja »slabosti« delitve oblasti,⁶ temveč potrebo,

- 3 Kot rešitelj in zakonodajalec je Mojzes temelj avtoritete »sodnikov«, ne pa eden izmed njih (2005: 3).
- 4 O'Donovan zavrača idejo, da bi svetopisemski predstava Boga kot kralja bila izvedena iz izkustva s človeškimi kralji, temveč trdi, da je ravno nasprotno.
- 5 Predvsem, kar zadeva sodbo in vojskovanje, s čimer prinašajo Izraelu zmago. Niso pa zakonodajalci.
- 6 O'Donovan je na drugih mestih predvsem kritičen do slabe določitve polja odgovornosti posameznih vej oblasti, ki si posledično vzajemno »hodijo v zelje« in se tako medsebojno ovirajo – še zlasti v primeru »konkurenčnih jurisdikcij«, npr. v »Government as judgement« (1998: 221).

»reafirmirati politični pomen takšne moralne tradicije« (ibid.). Toda to je seveda vsaj nekoliko čudno: vkup so nametani »Božji Zakon«, »moralno načelo« in »moralno izročilo«. Pristavi še, da »absolutizem ne napada le individualne vesti državljanov, temveč ravno skupno vest, ki pa je konstitutivni dejavnik politične identitete skupnosti, zato prav slednji najbolj delajo silo« (ibid.). In v nadaljevanju:

»Toda ta teoretska posplošitev Izraelove izkušnje predpostavlja, da se lahko Božji Zakon razširi tudi na druge narode, na videz navkljub psalmistovi trditvi, češ da ,ni storil tako nobenemu narodu; njegovih sodb niso spoznali‘ (Ps 147,20). Tem predpostavkam se ni mogoče izogniti tako, da govorimo o ,naravnem zakonu‘, kajti sama beseda ,zakon‘ očitno predpostavlja nekaj analognega pojmu *tore* v splošni izkušnji narodov – nek akt, s katerim Bog seže prek meja izvoljenega ljudstva.« (1996/1999: 65–66.)

Glede na to, da O’Donovan nikakor ni zagovornik »naravne teologije«, sta »moralno načelo« in »skupna vest« bržkone morala nastati pod vplivom Božjega Zakona. Vidimo, da v tem odstavku že namiguje na dopolnitev zgodovine Izraela v Kristusovem (prvem) prihodu.

Z izpolnitvijo zgodovine Izraela, pa se funkcija politične avtoritete skrči na eno samo obliko političnega akta, namreč na sodbo. Bog je, piše Pavel, »razorožil vladarstva in oblasti ter jih javno izpostavil, ko je v [Kristusu] slavil zmago nad njimi« (Kol 2,15). S tem je, pravi O’Donovan, Pavel podal temeljno eshatološko izjavo o avtoritetah – tako političnih kot demonskih – ki vladajo temu svetu: te so zdaj podvržene Bogu (1996/1999: 146). To med drugim pomeni, da posvetne oblasti niso več posrednice Božje vladavine v polnem pomenu. Zdaj posredujejo le še sodbo. Kristusova zmaga je njihovo moč za premagovanje nasprotnikov, za ohranjanje nacionalnih posesti ipd. naredila odvečno. »Nobena vlada nima pravice do obstoja, noben narod se nima pravice braniti.«⁷ (1996/1999: 151.)

7 O’Donovan se bržkone namerno provokativno izraža. Ne bi bilo namreč težko pokazati, da je izvajanje *dolžnosti* države, da organizira obrambo državljanov, nekaj, kar sodi ravno pod dejavnost »sodbe«.

V *Pismu Rimljanom* Pavel funkcijo posvetne oblasti opredeli kot nagrajevanje pravičnih in kaznovanje hudobnih (Rim 13,4). To mesto so mnogi interpretirali kot skrajnje konservativno in popolnoma spregledali, da je taka interpretacija avtoritete pravzaprav nadvse ikonoklastična. Zelo samozavestno namreč razpusti druge funkcije politične avtoritete, ki so se gotovo ponujale tako bralcu hebrejskega *Pisma* kakor komu, ki bi opazoval rimski svet. Vlogo oblasti reducira skratka na eno samo nalogo: sodbo. Obenem pa prepove človeški oblasti, da bi se gnala za neomejenostjo in bi skušala doseči izpolnitev skupnostne identitete v moči svojega vladarja. To je, seveda, deloma potrditev povsem sekularnega značaja vladavine v krščanskem veku – ne »sekularnega« v smislu tega, kako ta sama sebe (razume in) predstavlja [profession], kar je za O'Donovana nepomembno, pač pa glede na njeno dejansko mesto znotraj odrešitvene zgodovine. Druge naloge, ki bi jih oblast *lahko* izvajala in ki jih v starem Izraelu tudi *je* izvajala, recimo določitev, kakšna mora biti oblika javnega čaščenja, in podobno, potem ko je Bog svojo neomejeno oblast izročil svojemu Kristusu, ne morejo več imeti smisla. Za višji blagor družbene prihodnosti človeštva je poskrbljeno v Kristusu; le še nižje dobrine, ki jih posredujejo sodbe, so skrb svetnih vladarjev. Za Pavla (tako kot za Janeza s Patmosa) obstajana koncu ena sama politična skupnost, namreč novi Jeruzalem. Izraelova identiteta je tu dopolnjena, identitete drugih narodov pa sploh ne štejejo, razen kolikor so najdene v Izraelovem Bogu in njegovem Kristusu, pravi O'Donovan in doda: »To minljivo uporabnost pa vladarji narodov vendarle še imajo: namreč da znotraj svojih družb vzdržujejo razliko med pravičnim in krivičnim.« (2005: 4.)

Toda: kaj pomeni vzdrževati razliko med pravičnim in krivičnim? Sliši se bolj ambiciozno kot le to, da politiki in sodniki različnih verskih in filozofskih prepričanj skušajo po svoji vesti kar se da zavzeto uveljavljati pravičnost, kolikor jim je to mogoče. Tako je. Med vrsticami lahko razumemo, da so zahodne moralne intuicije, načela ipd. izoblikovana pod vplivom Božjega Zakona. O'Donovana se namreč drži hvala oziroma graja – kakor od koga – da je zagovornik »kristjanstva«; to je tiste zgodovinske dobe, ko so »krščanskemu svetu« vladali »krščanski« vladarji, oziroma z O'Donovanovo definicijo, »ko so krščanstvo (vsi) jemali za resnico sekularne politike« (1996/1999:

195). O'Donovan to dobo simbolično zameji z dvema dokumentoma – z Milanskim ediktom (leta 313) in s Prvim amandmajem k Ustavi ZDA (leta 1791). Ne zavzema se za obnovitev kristjanstva, res pa je, da misli, da je bil Prvi amandma polomija, ker naj bi politično avtoriteto odvezal poslušnosti Kristusu. (cf. 1996/1999: 244 isl). To je nekoliko čudna interpretacija. Dejstvo, da je država nevtralna do verskih skupnosti, ne spremeni namreč njenega teološkega statusa. Kristus Jezus je in ostane vladar sveta. Za Bartha denimo (a tudi za luteranski nauk o dveh regimentih, kolikor ni zbanaliziran) velja, da je Kristus dejanski vladar vseh držav, saj dejansko avtonomne sfere političnega (v smislu, da bi bila neodvisna od Kristusa) sploh ni (cf. Kerševan, 1992: 150 isl.).

Oglejmo si čisto na kratko primerjavo z Barthom. Za Bartha, kot rečeno, seveda tudi velja (in je zanj izhodiščna predpostavka), da »ne pristaja [...] na teorijo o avtonomnosti politike in drugih zemeljskih stvarnosti« (Kerševan, 1992: 151), ali kot ga O'Donovan sam povzema: »Čeprav država nima druge alternative, kot da o sebi in svojih nalogah razmišlja v pojmi naravne teologije, pa cerkev nikoli ne sme pristati na takšno razumevanje.« (O'Donovan, 1991: 259.) In v polemiki z Ramseyjem:

»Daleč od tega, da bi [Barth] ponujal razlog za ošibitev državne moči: s tem, ko državo ukorenini v Kristusovem kraljestvu, poda razlog za potrditev državne moči. Sploh ne gre za transformacijo, pri kateri bi države, ki so prej koreninile v naravni moči, pozneje priče koreniniti v Kristusu. Nasprotno: sleherni moč, ki jo je katera koli država kadar koli nad svojimi državljani prav [*properly*] izvajala, je vselej odražala Kristusovo vladavino [...].« (O'Donovan, 1991: 252.)

Sam pa stvari le vidi drugače:

»Pogoji, pod katerimi funkcionirajo nosilci politične avtoritete po Kristusovem vnebohodu, so *novi* pogoji. Božja zmaga v Kristusu teh oblasti ni preprosto pustila, kjer jih je našla, z enako pravico, kot prej, temveč političnemu vsiljuje formo odrešenjske zgodovine. Akcije Svetega Duha v svetu silijo politične voditelje nazaj k nalogam pravičnosti in tako povzročajo transformacijo. S tem ponujajo poseben uvid v zgodovinsko evolucijo političnih form.« (O'Donovan, 2005: 5.)

Statusno gledano, ima O'Donovan vsekakor prav. A to je tudi Barthu bržkone jasno, namreč, da se je statusno gledano nekaj bistveno spremenilo v hipu, ko je Bog razorožil vladarstva in oblasti ter v Kristusu slavil zmago nad njimi. Je pa Barth bolj previden glede *transformacije* skupnosti državljanov. Sicer pa tudi O'Donovana nika- kor ne kaže razumeti v smislu, da bi družba »napredovala«, dokler ne pridobi forme Božjega kraljestva, ali kaj podobnega. Tudi ne gradimo s političnimi akti Božjega kraljestva. Ne: sodba, ki je edini legitimni politični akt, je predvsem omejevanje (brzdanje) hudega.

O'Donovanova »delovna« definicija sodbe se glasi:

»Sodba je akt moralnega razsojanja, ki se razglša nad predhodnim aktom ali sedanjim stanjem in vzpostavlja novo javno sfero (oz. kontekst).« (O'Donovan, 2005: 7.)

To pomeni, da je sodba (kot politični akt) umsko dejanje razsojanja med prav in ne prav oz. pravico in krivico, in sicer v konkretnih zgodovinskih okoliščinah (in ne kogar koli, temveč uradne, pooblaščene osebe). Že po definiciji je odzivna (reaktivna), saj se razglša nad nečem, kar je že tu. In vendar tudi nekaj novega vzpostavlja: namreč prostor možnosti za nove akcije. Če je sodba dobra, vzpostavi javno moralno sfero, ki je boljša od prejšnje, in za tako sodbo lahko (a le metaforično) rečemo, da je »kreativna«. Ni pa vsak akt, ki ga izvrši oblast, tudi akt sodbe (in posledično ni političen akt v pravem smislu besede). Nekateri akti namreč ničesar za nazaj ne razglšajo. In O'Donovan navede primer: Če vlada rajši podpiše pogodbo z enim podjetjem kakor z drugim ali če premier v vlado rajši vzame za ministra tega kakor onega, sploh ni nujno, da sta razočarano podjetje ali nesojeni minister storila karkoli napačnega. In tega jim posledično niti ne razglasi. Po drugi strani pa nekateri akti niso sodbe, ker ne vzpostavljajo novega javnega prostora (npr. minister za zdravje objavi svarila v zvezi z varno količino popitega alkohola, toda pri pitju nas ne omejuje). Forma političnega akta je ravno v tej dvojni potezi: retrospektivni in perspektivni (potezi) razglasitve in vzpostavljanja. (2005: 8–9.)

Zaradi tega dvojnega značaja je sodba podvržena tudi dvema kriterijema: kriteriju *resnice* in kriteriju *efektivnosti*, ki nista alternativni:

uspešnost pri enem ne kompenzira neuspešnosti pri drugem. Tudi se ne nanašata na različna momenta sodbe, temveč na isti moment istega akta. Dobra sodba je *resnična* trditev, ki je prav kot taka tudi *efektivno* dejanje. In navede primer s področja kazenske zakonodaje: zakonodajalcem lahko manjka resnični vpogled v družbeno situacijo (bodisi napihujejo bodisi podcenjujejo resnost problema) ali pa so neuspešni pri obvladovanju situacije (uzakonijo npr. neprimerna merila oziroma neustrezne sankcije). V obeh primerih je tak zakon spodletela sodba in je zato »krivičen«. In končno se sodbe razlikujejo od vseh drugih dejanj, ki so naperjene na zasebni ali omejeni blagor, saj je sodba naperjena na *nov javni kontekst*. (2005: 9–10.)

In narobe: obstajajo dejavnosti, ki so neposredno naperjene na javno sfero, saj se nanašajo na potrebe dobre ureditve skupnosti, ki pa jih O'Donovan ne šteje za politične, ker ne ustrezajo konceptu političnega, ki ga je dobil z eksegezo (med drugim niso sodbe), čeprav jih običajno imenujemo politične. Sem sodijo razne dejavnosti državljanov – med drugim udeležbe v javnih diskusijah, civilnih iniciativah, javnih protestih in demonstracijah, dobredelnih akcijah ter celo udeležba na volitvah. O'Donovan predlaga »javni akt«, »javno dejanje«. Pravi namreč: »Naša pojma ‚javno‘ in ‚politično‘ med seboj delita prizadevanje za skupno dobro, ki ga je [Hannah] Arendt obravnavala kot združeno ‚javno‘ sfero, in v tem sledimo tradicionalni črti razhajanja med krščanstvom in klasično antiko. Po drugi strani pa uporabljamo pojem ‚privatno‘ (zasebno) bolj fleksibilno in z večjo naklonjenostjo kakor Arendt [...].« In poudarja, da gre za konceptualno razliko: »Dejavnosti, ki zadevajo družbo, se delijo na tri skupine, ne na dve: Politično, javno in privatno (zasebno). Javno delovanje si za skupno dobro prizadeva neposredno, politično delovanje pa ga štiti reflektivno.« (2005: 56.)

Razlikovanje med javnim in političnim je nenazadnje pomembno zaradi prepoznavanja politične avtoritete, tj. oblasti, kar je na splošno zelo nepriljubljena šega, ki pa jo terja Pavel (Rim 13,1): »Vsak naj se podreja oblasti, ki so nad njim. Ni je namreč oblasti, ki ne bi bila od Boga. In te, ki so, so postavljene od Boga.« In pravi O'Donovan:

»Apologet sv. Pavla bi si morda zaželel ublažiti vtis, ki ga naredi glagol ‚podrejata‘, tako da pokaže, da to, kar ta v prvi vrsti terjaja, ni nič drugega kot razvita politična zavest. Pavlov zasnitek politične odgovornosti, najsi tudi le obrisen in omejen z možnostmi zgodnjega rimskega cesarstva, lahko napolnimo z primerno vsebino, vtem ko se učimo razumno ravnati znotraj katere koli politične strukture. ‚Podrejanje‘ (*hipotassesthai*) filološko ustreza Božji avtoritetni ‚ureditvi‘ (*tetagmenai*), saj obe besedi izhajata iz korenskega pomena ‚red‘. Takšna smer apologije sploh ni neprimerna in tudi ni neproduktivna. Toda, ko smo o podrejanju že vse možno v tej smeri povedali, ne moremo zanikati, da ‚podrejte se‘ ni najbolj priljubljen način izražanja državljanov republike, ki sebe vidijo kot soudeležence recipročnih odnosov politične samouprave. Med Pavlovim modelom politične strukture in tem, ki je v naši dobi dominanten, obstaja bistvena razlika, ki se suče okrog ne-recipročnosti odnosov med vladanimi in vladajočimi.« (2005: 127.)

Poskus, da bi nerekipročen odnos upravičili z izvajanjem iz recipročnosti (Bodin in Hobbes), se je končal z Rousseaujevo afirmacijo recipročnosti. Pri Rousseauju niso več vladarji tisti, ki naj bi se jim državljanji politično podrejali, temveč celotna skupnost, ki je zato republika. Posledično se je vsak enako dolžan podrejata vsem drugim. To pa je za O'Donovana neuspešen poskus reševanja paradoksa političnega podrejanja:

»Politično podrejanje ni hlapčevstvo. Politični podanik je kot podanik svobodnejši. Politična avtoriteta morda res omejuje svobodo pri nekaterih njenih funkcijah, vendar to počne le zato, da jo zagotovi in zaščiti. Tega paradoksa ni mogoče razrešiti v *stratagem* svobode. Lahko ga zapopademo zgolj v njegovem središču: v izkustvu podrejenosti oblastem, ki so nad njim.« (O'Donovan, 2005: 128.)

To izkustvo, pravi O'Donovan, se sproži s političnim dogodkom nerekipročnosti, ki spremlja izvajanje političnega akta – akta sodbe. Avtoriteto zato izvirno prepoznamo preprosto kot nekaj, kar se pripeti. »Pojavi se« nam v dejanjih določene osebe. Skliče nas, da stopimo v bran skupnega dobrega. Politična avtoriteta vznikne z izvrševanjem sodbe; vemo zanjo, ko je izvršena sodba, kar pomeni,

da izvirno ni pogojena z obstojem institucij. V *Pismu* beremo, da Bog »obudi« tiste, po katerih izvaja sodbo. Najbolj očiten primer tega je revolucija:

»Revolucija, ki je že po definiciji zunajustavni akt, premore – prav tako po definiciji – avtoriteto, saj sicer ne bi bila revolucija, temveč navadna polastitev oblasti. Toda kakšno vrsto avtoritete terja revolucija? Reči, da jo avtorizira volja ljudstva, je kot če bi dejali, da je ogenj zanetilo gorenje. Volja ljudstva je ravno tisto, kar moramo razložiti. Zakaj je prav ta oseba s svojimi govori spodbudila ljudstvo, da je pričelo delovati kakor eno? Vse, kar lahko rečemo, je, da jo je obudil Bog.« (2005: 128.)

Tu zdaj lahko vidimo potencial, ki ga O'Donovanov koncept političnega akta ima za politično teologijo, pa tudi njegovo problematičnost – čeprav seveda O'Donovan povedanega ne misli v nasprotju z institucijami (če slednje le »uresničujejo moralne cilje, ki so njihova predpostavka«):

»Ni smiselno, da bi odločali, ali politično avtoriteto hočemo ali ne. Ob njo vselej že zadenemo. Lahko pa izumimo institucije, s katerimi jo usmerjamo, in te so lahko bolj ali manj uspešne. Sled konstitucionalistične misli od Ockhama do Suáreza je zadevo pojmovala takole: izdelati politične forme in izbrati osebe, ki naj zasedejo mesta v njih, je človeško početje; nič manj pa ne predpostavlja avtoriteto kot dar Božje previdnosti. To, da vladar, ki smo ga izbrali, in forme, ki smo jih izumili, lahko uveljavijo in obdržijo avtoriteto – tega mi ne moremo doseči. Za njihovo avtorizacijo jih lahko le skupaj z nami zaupamo Božji previdnosti. Teologi so torej trdili obenem, da je vladar predstavnik ljudstva in ‚Božji služabnik‘ (Rim 13,4). Slednja sintagma ne odpravlja politične avtoritete iz človeške sfere. Ne implicira kake *posebne* Božje intervencije pri imenovanju določenega vladarja, le *splošno* pripravo [*provision*] neregularnih odnosov, pod katerimi lahko delujemo [*flourish*]. To, kar je pripravil Bog, je z drugo novozavezno sintagmo imenovano ‚človeška ustanovai‘ (1 Pt 2,13).« (128–129).

Oba, politični akt in institucija, sta torej tako dar Božje previdnosti kot človeško početje. Toda politični akt je primaren, je »vselej že«,

institucije pa smo »izumili« pozneje. Temu bi bilo, seveda, mogoče oporekati, zlasti ker O'Donovan še ni eksegetsko izpeljal koncepta (politične) institucije. Vprašanje je namreč, če je politični akt sploh možen v vakuumu. Če ne vzpostavlja neke vsaj rudimentarne institucije že ob svoji »pojavitvi«, še več: če ne predpostavlja vsaj rudimentarne institucije za to, da sploh lahko vznikne. Vsaj v naslednjem odlomku je videti, da se O'Donovan tega zaveda:

»[P]rekinitev avtoritete je zlo, ki se mu moramo izogibati. Če se znajdemo v stanju subpolitičnega družbenega nereda, kjer ni najti nosilca politične avtoritete, je naša dolžnost, da prispevamo k pogojem, da se kak najde. To je ta famozni dogodek [*moment*] političnega »osnovanja« [*foundation*], na katerega sta se posebno osredotočili konstitucionalistična in kontraktualistična misel. Toda ta dogodek vznikne zgolj v patološkem primeru. Ni normalen, in tudi ko vznikne, ne gre toliko za ‚osnovanje‘, ampak bolj za babiško asistenco: spremstvo dogodkov, ki jih določa Božja previdnost. Toda v obeh primerih, naj bo ta patološki ali normalen, je cilj, za katerega smo si dolžni prizadevati, politična *institucija* – tj. niz skupnih praks, ki zagotavljajo regularni prostor izvajanja politične avtoritete. Institucionalizacija avtoritete ne izpodriva ‚dogodka‘ avtoritete, pač pa vzpostavlja okvir, znotraj katerega lahko ti dogodki nemoteno vznikajo in so hitro prepoznavni.« (O'Donovan, 2005: 135.)

Iz prej zatrjene »sekundarnosti« institucije glede na njen nastanek za O'Donovana torej ne izhaja, da institucija ne bi bila ključnega pomena oziroma da bi po pomembnosti za skupno dobro bila drugotna. Sledi pa to, da ni upravičena omejevati politične avtoritete. Ta naj bi bila omejena le z drugimi političnimi avtoritetami in presojo vladanih:

»Pristojnosti sleherne politične avtoritete so omejene tako z zakonitimimi pristojnostmi drugih političnih avtoritet, kot tudi z učinkovito imuniteto družbenih vezi na neupravičene politične posege. [...] K poslušnemu državljanu neodtujljivo sodi počelo svobodnega preudaraka: vselej je stvar državljana samega, da presodi, če ta ali ona naredba dejansko *terja* poslušnost. Dolžnost poslušnosti implicira pravico in dolžnost odločati kaj v dani situaciji pomeni biti poslušen.« (138.)

V prid O'Donovanu je gotovo to, da je takšen koncept političnega akta, ki je »neodvisen« od (kompleksnih) družbenih institucij videti zelo realističen. Nelagodnost pa se s to ugotovitvijo ne zmanjša, saj je »realnost« vsaj na videz indiferentna do pogojev oziroma kriterijev, ki ji jih postavljamo. S tem se postavi vprašanje normativne vrednosti O'Donovanovega koncepta političnega akta. Za odgovor nanj bi bilo treba eksegetsko izpeljati koncept politične institucije. Ne glede na to, do kakšnih rezultatov bi prišli, pa bi se z O'Donovanom za zdaj lahko strinjali, da se »realnost« ravna po Božji previdnosti in milosti, od katere smo dejansko vsi odvisni.

LITERATURA

- Kerševan, Marko (1992): *Vstop v krščanstvo drugače: Protestantska teologija (Karla Bartha) v našem času in prostoru*. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Meilaender, Gilbert (1997): »Recovering Christendom«, *First Things* (77) 36–42. Dostopno prek: <http://www.firstthings.com/article/2008/07/005-recovering-christendom-47> in <http://www.leaderu.com/ftissues/ft9711/reviews/review.html> (10. 06. 2010).
- O'Donovan, Oliver (1996/1999): *The Desire of the Nations: Rediscovering the Roots of Political Theology*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- O'Donovan, Oliver (1991): »Karl Barth and Paul Ramsey's 'Uses of Power'«. V Oliver O'Donovan in Joan Lockwood O'Donovan (2004): *Bonds of Imperfection: Christian Politics, Past and Present*. Grand Rapids, Michigan in Cambridge, UK: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 246–275.
- O'Donovan, Oliver (1998): »Government as judgement«. V: Oliver O'Donovan in Joan Lockwood O'Donovan (2004): *Bonds of Imperfection: Christian Politics, Past and Present*. Grand Rapids, Michigan in Cambridge, U K: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 207–224.
- O'Donovan, Oliver (2005): *The Ways of Judgement*. Grand Rapids, Michigan in Cambridge, UK: Wm. B. Eerdmans Publishing Co.
- Svetopisemsko besedilo je vzeto iz Slovenskega standardnega prevoda *Svetega pisma* (SSP). Copyright © 1996, 2002 Društvo Svetopisemska družba Slovenije.